

“Voyager et comparer: le rôle du récit de voyage dans la formation de l’esprit comparatiste”

Mehmet Emin ÖZCAN*

Özet

Bu makalede gezi edebiyatının başlangıcında “karşılaştırma” fikrinin doğuşu ele alınmakta, bu konu farklı çağlardan üç ayrı örnekle örneklendirilmektedir: İlk olarak *Tarih* adlı yapıtıyla mitolojinin tarih bilimine doğru yol almasını bildiren Herodotos, ikinci olarak *Voyage autour de la terre* adlı yapıtıyla yolculuğu bir kurgu olarak kavrayan Jean de Mandeville, son olarak da anakıta gezginin Yeni Dünya yerlisiyle karşılaşmasını anlatıya dönüştüren ve *Histoire d’un voyage fait en la Terre de Brésil* adlı yapıtıyla Jean de Léry. Üç farklı çağdan üç farklı kurgusal ya da gerçekleştirilmiş gezi anlatısı günümüzde birçok bilim dalında Öteki anlayışının bütünsel olarak oluşmasının ilk aşmalarına ilişkin ipuçları vermektedir.

Anahtar Sözcükler: karşılaştırma, edebiyat eleştirisi, tarih, Herodote, Mandevilla, Léry

Abstract

This paper examines the contribution of narratives of travel to the formation of the comparative study of literature. In connection with this theme the works of three writers from different ages (Herodotus, John de Mandeville, Jean de Léry) will be examined.

Keywords: comparatisme, literary criticism, historiography, Herodotus, Mandeville, Léry.

La naissance, le développement et le transfert du savoir ont été fréquemment liés à la mobilité du “sujet” qui transforme le voyage en un parcours où la connaissance de “soi” va de pair avec la connaissance “d’autrui”. Le voyage est l’instrument d’une recherche de savoir qui se traduit ensuite en un récit. Celui-ci est le lieu où se développe le discours d’un esprit comparatiste qui se trouve à l’origine des sciences humaines comme l’histoire, l’anthropologie, l’ethnologie, la sociologie qui parlent, d’après Braudel, la même langue. Les deux verbes “voyager” et “comparer” nous apparaissent inséparables dans un discours dont le pivot est la rencontre du “moi” avec “autrui”.

* Prof. Dr., A.Ü. Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi

Nous allons essayer d’explorer les grandes lignes de cette rencontre dans trois discours appartenant à trois époques différentes et de montrer la continuité d’un esprit autour duquel s’organise le récit de voyage. Cette courte incursion dans l’histoire d’une méthode nous permettra de cerner d’abord la grande figure antique, Hérodote, ensuite un chevalier du Moyen Âge, Jean de Mandeville et dernièrement un voyageur du XVI^e siècle, Jean de Léry. Il s’agit, donc, d’un itinéraire de réflexion qui traverse trois voyageurs et trois comparatistes de temps et d’espace différents: L’Antiquité avec Hérodote, le Moyen Âge avec Mandeville et le XVI^e siècle avec Léry.

1) *L’Enquête d’Hérodote*

Qu’elle soit considérée ou non comme oeuvre d’histoire, *L’Enquête* d’Hérodote est le discours le plus significatif de l’Antiquité qui nous permet de saisir le passage de la culture orale à la culture écrite. Le récit mythique et anonyme laisse sa place dans cette oeuvre, à une narration signée par un “moi”, responsable de l’organisation de tout le discours. *L’Enquête* d’Hérodote ramène l’espace et le temps mythiques de la culture orale à la terre et à la chronologie humaines. Et le voyage est le premier moyen pour construire le savoir, non pas sur les dieux, mais sur l’homme cette fois. La première phrase nous expose ainsi, un individu qui assume l’énonciation: “Hérodote d’Halicarnasse présente ici les résultats de son enquête, afin que le temps n’abolissent pas les travaux des hommes et que les grands exploits accomplis soit par les Grecs, soit par les Barbares, ne tombent pas dans l’oubli; et il donne en particulier la raison du conflit qui mit ces deux peuples aux prises.”¹

L’incipit de l’oeuvre nous annonce, à côté de ces deux aspects concernant le contexte social et culturel du discours, deux grands thèmes qui traversent l’oeuvre entière: les travaux des hommes et la guerre entre les Grecs et les Barbares. Le premier de ces thèmes essaie de fixer l’homme dans ses relations avec l’espace, alors que le deuxième le retrace dans ses relations avec le temps. Parmi ces deux thèmes, celui qui est marqué par l’acte de “voyager” est sans doute cette investigation sur les travaux humains. On voit en effet un voyageur-narrateur qui découvre la terre avec ses différentes régions et peuples. Ainsi se placent-ils dans une mappemonde les Mèdes, les Perses, les Lydiens, les Babyloniens, les Egyptiens etc.

Si une curiosité se met en jeu pour découvrir l’autre, le point le plus intéressant de cette oeuvre n’est pourtant pas ce goût pour la découverte, mais la façon de “voir” l’espace d’autrui et de le traduire dans un récit remarquable par plusieurs aspects. La traduction de l’altérité provient d’une rhétorique qui impose l’analogie comme le

¹ Hérodote, *L’Enquête*, Texte présenté, traduit et annoté par André Bargaet, Gallimard, 1985, p. 38.

premier élément de la comparaison. Le voyageur traduit l'espace d'autrui par moyen de l'analogie: il explique ainsi le régime du Nil par un fleuve connu, Méandre. Les phrases comme "le Nil y est sinueux comme le Méandre" sont fréquentes à l'aide des termes comme "pareil à", "comme", "parallèlement", etc. Un autre exemple à propos des Perses: "ils n'ont jamais attribué de formes humaines à leurs dieux, comme le font les Grecs."² Cette rhétorique traduit pleinement le trajet du voyageur qui part d'abord du connu pour arriver ensuite à l'inconnu.

Le deuxième élément de cette rhétorique de rencontre est l'inversion des valeurs et des normes concernant l'espace et surtout les traditions des peuples inconnus. Le voyageur, pour rendre accessible la différence, entreprend à déplacer les termes appartenant à deux sphères: la description des Amazones en est un exemple. Une inversion totale s'accomplit dans les termes pour rendre accessible les fonctions sociales comme le mariage et la guerre qui sont inverses dans le monde grec. L'accent mis cette fois sur les termes comme "contrairement à", "à l'opposé de" etc. Quand il s'agit d'évaluer le climat d'Egypte et son rapport avec les moeurs des Egyptiens, Hérodote utilise le même schéma d'inversion pour rendre clair et compréhensible les lointains inconnus.

Ces deux méthodes de traduction qui ne sont pas les seules à collaborer pour reconstruire autrui dans son espace, convergent sur une relative impartialité de la narration. Le narrateur a une distance suffisante pour assurer l'objectivité de son regard et de sa traduction, car il place l'inconnu dans un réseau organisé d'après les proportions non pas divines mais humaines. C'est ainsi que le voyage et son récit deviennent des moyens pour contacter les sources du savoir sur l'homme et sur le temps. Le but du voyage est donc de retrouver et traduire l'étranger et l'intégrer dans un schéma d'éléments connus. Ce mouvement d'explication retrace autrui comme le thème principal: la nouveauté de l'oeuvre est en effet cet élan pour démystifier le savoir mythologique. Hérodote découvre l'homme dans son histoire, comme le seul acteur de l'espace et du temps terrestres; il précise le point où la tradition orale du savoir se transforme en une enquête, un procès-verbal écrit sur le pouvoir de l'homme en tant qu'acteur d'un récit et les deux verbes "voyager" et "comparer" deviennent des termes opérationnels au sein de la narration historique.

2) *Le Voyage autour de la terre de Jean de Mandeville*

L'accent mis sur les travaux des hommes dans la narration de l'historien antique est déplacé chez Jean de Mandeville, qui conçoit lui aussi une rhétorique de rencontre, mais

² Ibid, p. 112.

avec un changement de termes. L’esprit comparatiste qui se traduit en une formule comme le “moi” en face de “l’autre” d’Hérodote s’enregistre cette fois sur un schéma qui place un “nous” en face d’un “ils”, les deux étant compacts et unilatéraux. La raison en est que la narration est cette fois plus ciblée qu’avant.

Construit sur trois pivots discursifs, le narrateur, l’écriture et le récepteur du discours, le récit du voyage se mue en un lieu où se rencontre l’émetteur et le récepteur. Déjà, dans le prologue, le texte nous propose un acte discursif qui a ses propres lois, déclarés en présence du lecteur. C’est ainsi que la première phrase du prologue introduit le leitmotiv de ce discours: renforcer et centraliser la conception religieuse, conception partagée avec le lecteur: le début de l’incipit “il est certain que” est une façon de dépersonnaliser la proposition et de la rattacher à la collectivité, donc à un “nous”. Le prologue désigne ainsi la terre d’outre-mer, la terre promise comme le centre du monde: “il est certain que la terre d’outre-mer, la Terre sainte, la Terre promise est entre toutes la plus excellente, la plus noble, la dame et souveraine de toutes les autres terres...”³.

La terre qui attire le voyageur est un espace encombré de la mythologie religieuse: “(cette terre) est sanctifiée et consacrée par le corps et le sang précieux de notre Seigneur Jésus-Christ. C’est en cette terre qu’il lui a plu de s’incarner en la vierge Marie pour y prendre un corps humain, c’est sur cette terre qu’il a marché, la foulant de ses pieds bénis”⁴.

La figure centrale de la théologie chrétienne désigne le centre vers lequel le voyage doit être effectué, car c’est Jésus-Christ qui a “choisi cette terre entre toutes comme ayant le plus de valeur et de noblesse au monde puisqu’elle est au coeur et au centre du monde..”⁵.

Les premières lignes du prologue soulignent la justification d’un voyage vers la terre sainte considérée comme un héritage qu’il faut reconquérir. Cette reconquête est baptisée en présence rituelle du lecteur, c’est-à-dire d’un “nous” anonyme, monolithique, comme “le saint voyage”: “Il y a longtemps qu’il n’y a pas eu de passage générale outre-mer et nombre de gens trouvent plaisir et agrément à entendre parler de la terre sainte..”⁶

Tout comme le voyage qui s’oriente vers un centre, vers un point dans l’espace, vers

³ Mandeville, Jean de, *Voyage autour de la terre*, traduit et commenté par Christiane Deluz, Les Belles Lettres, Paris 1993, p. 3.

⁴ Ibid., p. 3.

⁵ Ibid., p. 3.

⁶ Ibid., p. 5.

Jérusalem, le texte vise “le croyant”, un mot qui sert à assurer l’uniformité de la masse réceptrice.

Les deux figures du discours, le narrateur et le lecteur sont liés ainsi dans un statut religieux. La communauté établie entre les deux figures, se renforce encore plus par le choix des fils conducteurs de la narration. Ainsi s’expliquent les deux traits discursifs, tout à la fin du prologue: “...je parlerai longuement pour décrire une partie de ce que j’ai vu et dont je pourrai me souvenir”⁷ et l’insistance du narrateur sur ce même trait toujours au même endroit: “En effet, on oublie ce que l’on a vu il y a longtemps et la mémoire d’un homme ne peut tout retenir ni garder”⁸.

Le récit de voyage sera construit à partir de deux points de repère discursif : d’abord “voir” et ensuite “se souvenir”. Tout le voyage se laisse gouverner par ces deux verbes qui concluent l’accord du narrateur avec le lecteur: le but du voyage est l’espace sacré dont le récit assure un certain plaisir et agrément au lecteur; le public est limité avec les valeurs religieuses, mais du même coup renforcé par la complicité de l’émetteur avec le récepteur. Les clauses du contrat étant ainsi acceptées par les deux figures discursives, le regard et la mémoire du narrateur prennent l’initiative, car celui-ci nous décrit une partie de ce qu’il a vu et dont il pourra se souvenir. Et “puisque’on oublie ce que l’on a vu il y a longtemps”⁹ le narrateur se déclare réfugié à la force de sa mémoire. Or “la mémoire d’un homme ne peut tout retenir ni garder”¹⁰ Tout effort d’actualiser l’objet retenu dans la mémoire sera partiel et de ce fait tout le récit sera une reconstruction de ce que le narrateur a retenu de ce “saint voyage” . L’aveu de la partialité sert ainsi à reconforter la solidarité entre l’émetteur et le récepteur, qui est fondé sur l’acte de “voir” et l’acte de “se souvenir”. On voit très souvent donc se répéter cette phrase: “c’est ce que l’on dit, car je ne l’ai pas vu”. La plupart des chapitres sont sous le signe de cet acte de voir. Les chapitres où il parle de Jérusalem abondent en expression comme “c’est cette pierre que ...”, “c’est là que saint Pierre...”, “c’est là que notre seigneur...”¹¹ “c’est là que...”¹², “l’empreinte de ses pieds se voit encore sur cette roche”¹³. La prédominance de la vue coïncide justement avec l’espace le mieux défriché dans les voyages. En effet Jérusalem est ce centre où il faut arriver à toute vitesse, sans s’arrêter, sans perdre du temps dans les autres villes et dont il faut vérifier la concordance avec

⁷ Ibid., p. 6.

⁸ Ibid., p. 6.

⁹ Ibid., p. 6.

¹⁰ Ibid., p. 6.

¹¹ Ibid., p.68.

¹² Ibid., p. 69.

¹³ Ibid., p.85.

l’écriture sainte. Ce que la tradition théologique nous transmet par l’écriture se trouve justifié et vérifié par la vue de l’espace central, lieu de la naissance de la religion. C’est à cette conclusion en effet que Mandeville essaie d’amener le public, c’est-à-dire à cette vérification de la foi chrétienne. La vue se sert à justifier l’espace sacré, tout comme la mémoire qui devient collective à la suite du recours à l’écriture sainte.

La foi chrétienne est ainsi ramenée à la réalité d’un espace et c’est cet espace central que le récit lit tout a fait comme une écriture sainte. Cette écriture contient en effet les premières images d’autrui à commencer par les différents peuples chrétiens qui “errent cependant sur quelques articles de la foi”¹⁴. Ils ne sont pourtant pas autres, pas même les Sarrasins car après avoir étudié leurs coutumes et leur religion, le narrateur les place dans un espace par rapport à la foi: “Ils sont donc si proche de notre foi qu’il serait facile de les convertir à la chrétienté”¹⁵.

La proximité des musulmans à la vérité chrétienne se déclare, par exemple, grâce à la connaissance de l’Ecriture: “ils ont donc plusieurs articles de notre foi et de notre croyance, bien que leur loi et leur foi ne soient pas parfaites aux yeux des chrétiens. Tous ceux qui connaissent et comprennent l’Ecriture et les prophéties seront facilement convertis”¹⁶.

La chose vue du texte se transforme ainsi à la chose conçue, l’acte de voir laisse sa place à l’acte de comparer: désormais, le regard du narrateur cherchera cette proximité pour voir autrui: c’est ainsi que les questions comme “comment ils nous voient?” se posent au centre du texte. Etant donné que le public a “plaisir et agrément à entendre parler de ce qui est leur étranger” la façon étrange avec laquelle autrui nous voit sera parfaitement conforme à cette rhétorique. On voit donc parler le Sultan à propos de la foi chrétienne et avec cet épisode, considéré comme une critique dissimulée, une satire politique et sociale de la part de Mandeville, on comprend facilement que le verbe “voir” se mue en un acte passif, c’est-à-dire “être vu”. Voir, considérer, interpréter autrui et l’étrange contiennent ainsi une autoreprésentation dans le texte. Le lecteur est ainsi amené au centre, introduit à l’écriture sainte, présenté par le reflet du regard qu’il jette sur autrui.

A partir du chapitre XVI, le narrateur s’éloigne de plus en plus du centre et il ne revient plus à ces genres de comparaison, car la distance entre le nous et autrui augmente graduellement dans l’espace parcouru.

Cette deuxième partie de l’oeuvre où, parallèlement à la distance entre ce “nous” et “ils”, l’acte de voir laisse sa place à l’acte d’entendre, se termine par une auto-

¹⁴ Ibid., p. 89.

¹⁵ Ibid., p.103.

¹⁶ Ibid., p. 104.

affirmation. La fin du livre met l'accent sur l'universalité de cette religion qui appartient à ce même "nous": "Et sachez que de tous ces pays dont j'ai parlé, de toutes ces îles et de tous ces peuples (...) Il n'y a aucun peuple (...) qui n'ait quelques articles de notre foi et quelque bonne partie de notre croyance."¹⁷

Le "moi"-narrateur d'Hérodote en tant que voyageur seul, se perd ainsi dans le discours de Mandeville au profit d'un nous, d'une collectivité qui requiert la concentration du regard du voyageur dépersonnalisé, et du même coup, intégré à la croyance uniforme. Cette différence ne nous cache pourtant pas l'accent mis par la rhétorique de rencontre sur le "sujet regardant".

Un autre voyageur marque une autre étape de cette rhétorique: contrairement à ces deux auteurs précédents Jean de Léry met l'accent sur "l'objet regardé".

3) *L'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil de Jean de Léry*

Hérodote et Mandeville explore, donc, l'espace dans un étendu, alors que Léry amène le lecteur à un espace limité dans une période précise. En effet *L'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* est l'oeuvre¹⁸ d'un séjour de dix mois au Brésil, du 7 mars 1557 au 4 janvier 1558¹⁹, dans le minuscule "France Antarctique" de la baie de Rio de Janeiro. Hérodote et Mandeville traduisent l'autre par le truchement d'un savoir préconçu, tout préparé, tout fait. À la différence de ces deux voyageurs Jean de Léry rationalise la chose observée. Chez lui aussi l'axe narratif du récit se construit sur l'acte de "voir", mais il conçoit cet acte autrement qu'Hérodote qui place juste à côté du verbe "voir" le verbe "entendre", verbe appartenant à la sphère de la culture orale. Le discours de Léry est différent également de celui de Mandeville dont on sait qu'il a profité des récits de voyages antérieurs, et souligné ainsi une intertextualité concernant l'acte de "lire" cette fois. Jean de Léry, au contraire, focalise la vue sur un seul point.

L'étude superficielle même de la préface de l'oeuvre nous expose ce souci de se limiter dans une approche fondée sur l'expérience. Léry est le premier parmi ces deux voyageurs à nous proposer une méthode et une rhétorique du voyage centrées sur la chose vue: il développe, d'une manière consciente, la formule d'Hérodote, c'est-à-dire, la vue comme l'instrument majeur du comparatiste. Par contre cette méthode sera la négation de la conception discursive de ces deux auteurs; ainsi il dit ceci dans la préface:

¹⁷ Ibid, p. 234.

¹⁸ Jean de Léry, *L'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, édition établie par Frank Lestringant, Max Chaleil, 1992.

¹⁹ Ibid., p. 9.

“Moins encore satisferai-je à ceux qui estiment tous livres seulement puérils, mais aussi stérile, sinon qu’ils soient enrichis d’histoires d’exemples pris d’ailleurs.”²⁰ La digression, l’amorce suprême dans les récits de voyage précédents est considérée chez Léry non pas seulement comme une *puérité*, mais aussi une *stérilité*. Léry n’utilisera pas non plus le discours de ses précédents: il dit ceci: “combien qu’à propos des matières que je traite j’en eusse pu mettre beaucoup en avant” et il ajoute dans le même contexte: “je ne me suis que bien rarement servi des autres.”²¹ Léry essaie donc de concentrer l’attention du lecteur sur un espace humain précis, limité, et cela il le fait sans trop disperser l’intérêt du lecteur et sans perdre le fil du sujet et du récit. Car “une histoire, dit-il, sans tant être parée des plumes d’autrui, étant assez riche quand elle est remplie de son propre sujet, outre que les lecteurs, par ce moyen, n’extravagant point du but prétendu par l’auteur qu’ils ont en main, comprennent mieux son intention...”²²

C’est cette histoire limitée, précisée d’avance par une énonciation ciblée que le lecteur comprendra mieux. La méthode vise donc à focaliser la pensée de l’observateur-narrateur et celle du lecteur sur un point déterminé: il s’agit maintenant non pas de toute la terre, mais d’un espace précis, séparé des autres contextes spatiaux, car c’est vers la France Antarctique que Léry fait son voyage. Il précise le temps aussi: “J’entends toutefois, non pas de toute l’Amérique en général, mais seulement de l’endroit où j’ai demeuré environ un an, à savoir sous le tropique du Capricorne entre les sauvages nommés *Toïoupinambaoults*”²³. Cette méthode proposée par Léry le place dans un statut semblable à celui de Malinowski qui se vantait en face de ses ancêtres comme Tylor et Frazer, d’avoir été sur place pour réaliser ses recherches. Léry, ici, en face de deux auteurs qui ont utilisé amplement l’un la tradition orale et l’autre les récits de voyages antérieurs, parlera donc “des choses que nul n’a possible jamais remarquées si avant que j’ai fait, moins s’en trouve-t-il rien écrit.”²⁴

Délimitation du sujet, des sources, précisions sur la matière à étudier, annonce de la méthode à utiliser, focalisation de l’attention du lecteur sur la chose à traduire, à expliquer... Tous ces procédés nous donnent la clé de la conception méthodique de Léry: pour la réussite de cette façon d’organiser le récit, il utilise le procédé que son temps reconnaît comme scientifique: “j’use si souvent de cette façon de parler ‘je vis’, ‘je me trouvai’ ‘cela m’advint’, et choses semblables, je réponds qu’outre (..) ce sont

²⁰ Ibid., p.33.

²¹ Ibid.

²² Ibid., pp. 33-34.

²³ Ibid., p. 34.

²⁴ Ibid.

matières de mon propre sujet, qu'encore comme on dit, est-ce cela parlé de science, c'est à dire de vue et d'expérience."²⁵

Léry dans sa description de l'apparence physique des Tupinamba, se soucie de démystifier le mythe du sauvage monstrueux, et il essaie d'approcher le portrait de l'indien à celui de l'euro péen: Les Tupinambas, dit-il, "n'étant point plus grands, plus gros ou plus petits de stature que nous sommes en l'Europe, n'ont le corps ni monstrueux ni prodigieux à notre égard."²⁶ Il en est ainsi pour traduire la nudité: "cette nudité ainsi grossière en telle femme est beaucoup moins attrayante qu'on ne cuiderait."²⁷

L'observation minutieuse de l'homme a pour but en effet de placer la chose observée dans son contexte. La nudité de l'indien doit être considérée dans son espace tout comme la pudeur de l'homme habillé, donc civilisé. C'est peut-être cet élan pour comprendre "l'objet étudié" dans son contexte que Lévi-Strauss considère *L'Histoire* comme le bréviaire de l'ethnologue.

Cette rhétorique fonctionne de la même façon pour rationaliser le cannibalisme de l'indien. Ici aussi la comparaison est le ressort principal de la rhétorique. C'est ainsi qu'après avoir longuement expliqué leur façon de faire la guerre, Léry compare le tribu indien à la société proprement dite: "Néanmoins afin que ceux qui lirons ces choses tant horribles exercées journellement entre ces nations barbares de la terre du Brésil pensent aussi un peu de près à ce qui se fait par-deçà parmi nous."²⁸

Comme conclusion, on peut dire qu'à la différence d'Hérodote et de Mandeville on voit, chez Léry un effort plus décisif pour comprendre l'autrui, qui devient ainsi l'objet scientifique du récit de voyage. On le remarque surtout dans le XX^e chapitre où Léry entreprend un véritable travail de linguiste: l'autrui est quelque'un qui s'exprime dans une langue différente et son existence dépend de la présence de cette langue qu'il faut étudier. Le travail de Léry n'est plus celui de Mandeville qui se contraint de donner les différents alphabets plus ou moins déformés. La langue, phénomène fortement lié à un contexte spatio-temporel devient ainsi une occupation principale pour traduire autrui dans sa réalité existentielle et contextuelle. Le récit de voyage de Léry se situe ainsi à un époque où les sciences sociales, la philosophie en tête, se préparaient à un avenir glorieux avec Montaigne qui a lui-même profité de ce récit.

Trois auteurs exposent donc trois façons de concevoir autrui qui, considéré chez

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., p.85.

²⁷ Ibid., p. 94.

²⁸ Ibid., p. 49.

Hérodote comme un acteur historique à la différence du récit mythique et chez Mandeville comme une partie intégrante de la collectivité, devient chez Léry une matière d’étude objective. Et le “voyage vers autrui” nous retrace un esprit comparatiste dont le caractère essentiel est marqué d’abord par la polyvalence chez Hérodote qui explique et montre autrui comme phénomène spatial et temporel, ensuite par l’uniformité de Mandeville qui projette le savoir dominant de son époque sur autrui et dernièrement par l’analyse objective d’autrui chez Léry qui désigne l’objectivité comme le premier instrument du comparatiste.